

有漏の分別智について

—華嚴学への一試論—

鍵 主 良 敬

華嚴学における佛の自内証の問題は、学の根本にかかわるものとして、絶えず問い直されねばならぬ意味を持っている。佛教学であるかぎり、いかなる学といえどもこの問題をゆるがせにすることはできないが、特に華嚴学においては、その成立の根拠を形成する「大方廣」^①である佛陀とは、そもそもいかなる意味を持てるものであるか。この問いが、菩薩道を踏まえた衆生のあゆみに対する無限の問いかけとして、その道程の一步一步において確認されねばならぬものとして提示されているのである。生きた精神のあゆみを固定化することによって、過去の遺物として捉え、その抽象的概念を規定するだけならば、常に問い直すという操作は必要でない。しかし、一切の固定化を否定し超越して、ありのままの法性真如界を念々に具現せんとするところに、普遍的にして甚深な大方廣の意味があるとすれば、『華嚴経』は常に現実的意味をもって、自らの進むべき方向を見失いつつある衆生に、その本来性への還帰を語りかけていることになるであらう。

その問いかけに対して、われわれは何をもって答えるべきか。あるいは答えることができるか。また、答える必要があるのか。それらが、衆生における主体性の問題として、改めて重要な課題となってくるのである。佛とは、単に衆生とかけ離れた存在ではない。仮りにそれが衆生的迷妄を超越して真理に目覚めた者という意味を現わしているにしても、それはあくまでも、衆生とのかかわりにおける超越でなければならぬ。とするなら、衆生のがわからず佛の存在を知り、その開顕された自内証に対して応同する何らかの能力が、われわれの中に、すでに内在しているはずである。もし、応同すべき何らの手がかりもないとするなら、佛陀の問いかけがいかに優れたものであっても、何の意味もなさぬことになるであろう。それ故、われわれがどのようにして佛の自内証にかかわるか。しかも、その自内証が、佛陀自身の内に確証されたものとして、明らかに具体的な種の認識であるかぎり、いかにしても知り得ないものではないとするならば、そのような智を、いかにすればわれわれの内にも確認できるか。それが、自内証によって開かれた法性真如界に対応する、衆生の内なる智慧の問題として、現実的な意味をもってわれわれの具体的な事実のうえに問われることになるのである。

智慧といえば、大乘佛教においては、おおむね佛菩薩に属するものとして理解されているようである。しかし、ここにはことほど簡単に規定できない複雑な背景がみられている。つまり、佛菩薩の智慧といっても、それが何らかの意味での知であるならば、われわれが通常ものを知るといっている知り方とも関連しているはずであるが、それがどのように異なるのか、必ずしも明らかではないからである。たとえば、われわれは自らが人間であることを、すでに自明のこととして知っているとみえる。しかし、本当に人間であることを知っているかと問われれば、必ずしも明確な答えができるとはかぎらない。したがって、ある意味で人間であることを知っている知り方と、真に人間であることは知らないことを覚知している知り方との間には、何か質的な差異があるようにも思われる。

以上のような二つの知り方の間の質的相違は、佛菩薩の智慧の性格を明らかにするために、何らの手がかりにもな

らないのか。もしならないとするなら、佛智に対応される日常的衆生の知見は、いかなる性格づけがなされるからなのか。また、その日常性の故に、どのような批判を受けることになるのか。逆にいえば、われわれの世俗的覚知に対する、いかなる批判の原理が見出されねばならないのか。日常性が日常性であると知られるためには、その背景に日常性を超えた何らかの原理が発見されていなければならない。それ故、凡夫の世間智を世間智であると知らしめる原理こそ、対象を真に知るものとしての佛の智慧であろう。そしてその佛智こそ佛陀の成道において確立したものであり、その内景を成り立たしめたものこそ、覚者としての覚知であったに違いない。そのような覚知を成立し得たその智とはいかなるものであったか。そこでは衆生の世俗性とは異なったどのような展開がなされたことを意味しているのか。それを明らかにせんとすればするほど、それによって反照されているはずの有漏の智の性格が厳密に解明されねばならぬことになる。有漏の分別智として、この小論において論述しようとする課題も、以上の意味での智慧の性格に対する一論考であるといつてよいであろう。

二

大乘佛教が、その存在の全体をかけて明らかにしようとした「大乘」そのものの意味を、理論的にもっとも巧みに体系づけ、特に如来藏思想に立って、大乘教学の白眉としての綱要的組織論を展開したと評価されている論著に『大乘起信論』^②がある。周知のごとくこの書は、体大としての真如と、相大としての如来藏を、用大という世間より出世間への力動的進展において捉え

一切菩薩皆乘「此法」到「如来地」故。^③

といわれる世界を明らかにしようとするのである。そして「此法」といわれる諸法の根元的事実としての「一心法」を解釈するにあたって、心真如門と心生滅門を開設する。心真如門は「不生不滅」^④にして「畢竟平等」である「離言

「説相」であるから、仮りに言葉によって説かれるにしても、説かれること自身を否定する相においてこそ明らかになすべきであり、真偽・増減・有無・一異などの一切の比較を絶した境地であるとされている。それに対し、心生滅門は、離言の真如の現実的具體相として生滅する衆生の事実のうえに、どのように不生不滅の真如が具現するか。また、生滅の世界の中に不生不滅が成り立つとすれば、その依るべき根拠となるものは何であるか。などの問題が提起され、衆生の「生滅心」も、明らかに生滅でありつつ、生滅といわれるかぎりにおいて、何らかの意味において生滅を離れた心を背景にするからこそ、そのようにいわれるのであるとして、その背景となる心を「如来藏」と規定する。そして不生不滅與生滅和合、非一非異名為阿梨耶識^⑦。といつて、阿梨耶識こそが衆生より佛への道程を成り立たせる衆生の内なる原理であるとし、その具体的な進展の歩みを本覚・始覚・不覚の關係において捉えることによつて、次のように説明するのである。

所言覚義者、謂心体離念。離念相者等虚空界、無所不徧。法界一相、即是如来平等法身。依此法身説名本覚。何以故。本覚義者、对始覚義説。以始覚者即同本覚。始覚義者、依本覚故而有不覚。依不覚故説有始覚^⑧。

覚とは覚知の義であるが、その覚知にいろいろあつて、一様ではないことが示されている。すなわち、われわれの覚知の作用は、すべて心のうへの出来事であるが、その心のはたらきの本質的在り方は、必ずしも意識活動によつて捉えられない面を持っている。しかし、意識を超えたといっても、それはそのような形において真にもものを知る知り方であるから、単なる無意識ではない。その意識で捉えられない心の在り方は、個人のおうへの事実であるにもかかわらず、同時に「等虚空界、無所不徧」として、一切の世界とつながり、その一点においてすべてを成り立たせるものであるから、覚知の普遍性と本質性において「如来平等法身」といわれるものである。つまり、ただそのことにおいてすべてが平等であることを覚知することのできる諸法の根元的事実を見出したことであり、在り方としては、

諸法が諸法そのものとして、さながらに実相を示すことである。それ故、まさしくそこにおいて法身の実現が示されているのであるが、法身が法身として覚知される点において本覚といわれるのである。

以上のような、諸法の根元的在り方への覚知は、根元的ではない覚知があり得るから、それに対応して説かれるのであるが、根元的ではないといっても、法に対する覚知であるかぎりにおいて、両者の間に質的な差異は認められていない。真理に対して始めて頷くことができたという点で始覚といわれるこの覚は、始めて開かれたという点で第一歩を示すものにすぎなくとも、まったく方向を失っていた中から、明確に真実なる法身へ向って方向づけられたかぎりにおいては、それ以前とは異質な世界が展開したことを意味している。それ故、本覚と始覚はまったく同質であって、始覚の行き付く先がまぎれもなく本覚であるが、その歩みの道程についてみれば、明らかに始覚は始覚であって本覚ではないといわねばならない。始めて真理に頷いても、その頷きのうえにこそ、それまでは気づきもしなかったさまざまな問題が新しく生れてくるのであって、それらがすべて解決するということに直ちになるわけではないからである。

かくて始覚は、本覚に対するものであるが、始めて覚知するというかぎりにおいて、覚知以前の状態、すなわち不覚とも対応しなければならぬ。不覚として、まったく法性を失った状態があるから、その中において法性との出遇いが成立し得るのである。不覚は、覚の否定的状況であるに違いないが、不覚としての明らかな認識であるともみることができるとすれば、単なる混沌ではないといえるであろう。つまり、何らの覚も存在しないのではなく、不覚という覚知が存在していることであり、迷いが何らかの意味において覚知されていることである。暗闇が、暗闇として知られるためには、現に暗闇の中にいるからであり、その暗闇に困却しているからであるともいえる。しかし、さればとって、単に暗闇の中だけにいたのでは、暗闇であるとの感覚の生まれるすべもあり得ない。それ故、暗闇であると知る知覚は、どこかで暗闇ではないものを知っていることであり、現にそれがはたらくから、暗闇であると認識

できるはずである。

もちろんその場合、方向を失っているという現実には、目前の暗黒にまどわされている状態であるから、その否定として現に背後にあって暗黒を知らせているものへの明確な自覚が成り立っていることを示してはいない。しかし、不覚が不覚のみで単独であり得るのではないことも確かである。そして、かかる迷いへの自覚こそが迷いを超える唯一の手がかりになるのである。本覚へのひるがえりの場所こそ不覚であるから、不覚の裏面には明らかに本覚が存在するということにならねばならない。それが「依_レ本覚_一有_レ不覚_一」の語に示されているのである。法蔵の次のごとき注記も、その意味を現わすものであると思われる。

謂即此心体随_レ無明緣_一動作_レ妄念_一。而以_レ本覚内熏習力_一故漸有_レ微覺_一厭求。乃至究竟還同_レ本覚_一。故云_レ依本覚有_レ不覚_一耶。不覚依_レ不覚有_レ始覺_一也。^④

問、本覚若滅_レ惑者即_レ應_レ無_レ不覚_一。以_レ障治相違_一故。若有_レ不覚_一即_レ不_レ得_レ有_レ本覚_一。如何說言_レ依本覚有_レ不覚_一耶。答、由_レ本覚性自滅_レ不覚_一故。是故依_レ本覚_一得_レ有_レ不覚_一。何者若本覚不_レ滅_レ不覚_一者即_レ應_レ本覚中自有_レ不覚_一。若本覚中自有_レ不覚_一者則_レ諸凡夫無_レ不覚_一過。……既有_レ此義_一。是故本覚性滅_レ不覚_一、是又若不_レ滅_レ不覚_一即_レ無_レ本覚_一無_レ本覚_一故即_レ無_レ所_レ迷_一。無_レ所_レ迷故即_レ無_レ不覚_一。是故得_レ有_レ不覚_一者由_レ於本覚_一。本覚有_レ者由_レ滅_レ不覚_一。是故當_レ知_レ由_レ滅_レ不覚_一得_レ有_レ本覚_一也。^⑤

かくて不覚は、単に不覚としてあるのではなく、本覚の内熏習力によって自らを厭求するものとしてあることになった。しかし、そのような見方は、不覚を否定媒介として成立する始覚から本覚への道程に立った時はじめていえることであって、不覚の中に現に沈淪している状態にあっていえるものではない。しかも、不覚であるが故に、われわれは現実にはさまざまな問題にぶつかり、その解決に悩まされざるを得ないのであるから、その性格の明確な把握こそ重要であり、それなしに本覚を明らかにするといっても顛倒の最たるものとなるにすぎない。

以上の観点から不覚をみると、それは凡夫の覚知一般のことであって、覚には違いないが、不覚といわなければならないとして『大乘起信論』では

如凡夫人、覺知前念起惡故、能止後念、令其不起。雖復名覺即是不覺故。^①

といわれている。つまり前念の起惡に気づいて後念で止滅せしめるごとき覚知は、覚知であるに相異ないが、眞の覚知ではないとされているのである。覚知したかぎりにおいて、覚知した主体は、それを眞実であると認めるであろう。しかし、それが不覺にすぎないと判定されることになれば、眞に覚知するとはいかなることであるか、あるいは、いかなる覚知が必ず不覺になるかを示す明確な基準が生まれなければならない。それに照応することによって、覚知したつもりでいても、それが単なる妄情のうへの錯覺にすぎないことが明らかになるからである。

三

以上によって、覺と不覺の間に何らかの境界が必要になったが、その一応の基準を示すものに『華嚴經』の次のような見解をあげることができる。

時金剛藏菩薩、欲重宣此義以偈頌曰

是衆雖清淨 深智離疑悔 其心已決定

不復隨他教 無動如須彌

不乱如大海 其餘不久行 智慧未明了

隨識不隨智 聞已生疑悔

彼將墮惡道 愍念故不說^②

第一初歡喜地以後の十地の展開が説かれるに先立って、説主金剛藏菩薩に対して行われる解脱月菩薩の勸請と、それに対する金剛藏の三たびに及ぶ拒否は著名であるが、その二度目の拒絶の理由として述べられるこの經文は、識と智の間に質的な差異を認めることによって、両者の間の明確な基準を示そうとしているといえるであろう。識も智も共に「知」でありながら、識は否定さるべきもの、智は肯定さるべきものとされるからには、両者はいかなる意味にお

いてそういわれることになるのか。また、識は常に否定され、智はいかなる場合にも肯定されるのか。これらの問いとも関連してこの経文は重要な課題を提起していることになるのである。

さて、「識によっては真に佛の境界を知ることができず、智によらねばならない」とする経文を釈するにあたって、賢首大師法蔵は『楞伽經』によりつつ、『探玄記』において、次のように述べている。

經云取相名識 不取相名智。又分別名識。隨言取義故。不分別名智。深解離言法故。¹³

聞いても疑悔が残り、その結果として悪趣に墮せざるを得ない識は、対象を取ることと性格とし、見られる対象と見る自己との分裂によって認識を成り立たせざるを得ない。「分別名識」というのは、対象との分離によってこそ識のはたらきがあり得ることを示している。分離しているから対象との一体感が喪失し、必然的に疑いが生じて、真の理解を障げるのである。

なぜそうなるかについて法蔵は、言葉によってその意味を推測するにすぎないからであると規定しているが、言葉では到底表わし得ない事実を越えてさながら知る智に対して、識は離言の事実を何らかの形において抽象化せざるを得ない言葉を手がかりにして事実を知るしかない。したがって、そこで知られた義は、まったく事実とあい反する可能性を免がれることはできない。言葉は意味を指し示しているものであっても、意味それ自体ではないから、その間には無限の断絶がある。語と義のこのような関係について述べる『智度論』の次の語には含蓄の深いものがある。

依義者、義中無諍好惡罪福虛実二故。語以得義義非語也。如人以指指月以示惑者。惑者視指而不視月。人語之言。我以指指月令汝知之。汝何看指而不視月。此亦如是。語為義指、語非義也。是以故不依依語。¹⁴

以上のように識を、言葉による分別と規定し得るとするならば、分別知ではものを真に知ることはできないという表現は『華嚴經』の所々に見られる。たとえば如来光明覚品では

衆生種、種業、難_レ可_二分別知_一、十方内外身、種種無量色、佛身亦如是、一切滿_二十方_一、難_レ知能知者、彼是大導師¹⁶。

といわれ、夜摩天宮菩薩說偈品では

光明無_二限量_一、世間無_二能數_一、有_レ眼尚不知、何況盲冥者

如來亦如是、功德光無量、無量無數劫、莫_二能分別知_一¹⁷。

といわれて、分別知はいかにしても如來即ち佛身を知ることのできないものとされ、如來の知は、分別して知ることの知り難さを知ったところではじめて知られる智であって、分別知の否定のうえにのみ成立するものでなければならぬことが強調されている。

すなわち、真に実在を知ることのできる智は、無分別を証する智であって、それは世間の分別智より生ずるものではなく、まして愚癡の無明によるものでもない。この点を『探玄記』は『華嚴經』の「非_レ從_二智慧_一生_レ」亦非_二無智生_一¹⁸の注釈として次のように解説する。

一約_レ智積、謂此正証無分別智、不_レ從_二世間分別智_一生_レ、亦不_レ從_二愚癡及色法等_一生_レ。故撰論云¹⁹。此智非_レ智非_二非智_一。非_レ智非_二是分別智_一。非_二非智_一非_二是色法_一。此中非智_レ非_二愚癡_一也。²⁰

法藏は、『撰大乘論』を手がかりとして、經に「非從智慧生」といわれる場合の智慧は「世間分別智」のことであり、その否定として佛智が返顯されると解している。智慧という語自体が、直ちに世間的分別智の意味で用いられる例がどれほど顯著なのか必ずしも明らかでないが、少なくともこの注釈の場合には、その主旨は明確である。したがって、分別智が否定さるべきものとして見られていることは疑うべくもないであろう。

ところで、分別することそれ自体が虚妄であり、迷情であるとする見方が、佛教学の全体を通じて一般的なのではない。たとえば阿毘達磨では分別は思惟・計度の意味であって、「対境に対してはたらきを起し、その相を取って思いはかる」²⁰ 推量や思考をつかさどる精神作用にすぎない。ものごとを思惟し、判断し事理を弁別して決定を下す精神作用ということになれば、智も慧もそうである。智 (Jāna) は「一切の事象、道理に対して、きっぱりとは是非正邪を決定し断定し、よく弁別了知して、ひいては煩惱を断ずる主因となる精神作用」といわれ、慧 (Prajñā) は「事物や道理を識知・推理・判断する精神作用」と説明されている。

以上のような精神作用が、われわれの日常生活をつかさどり、それを左右するのであって、ものに対して判断したり思惟したりすることを離れては、われわれの生存それ自体が成立しないほど密接な関係をもってそれがはたらいていることを示している。そして、そのようなはたらきは、善でも悪でもなく、あるいは善でもあり、悪でもあって、対象とのかかわり方によって両方に分かれるから、智についていえば『俱舍論』に

前有漏智総名_二世俗_一。多取_二瓶等世俗境_一故。後無漏智分_二法類別_一。三中世俗遍以_二一切有為無為_一為_二所縁境_一。²¹

といわれるのである。ところが五感の対象となる世俗の境や、一切の有為・無為を所縁の境とする世間的智が、特に有漏といわれ、濁りをもったもの、煩惱とつながりのあるもの、実体のないものと判断されて、『智度論』において

世智者名為_二仮智_一。聖人於_二実法中_一知_二凡夫人_一但仮名中知。以_レ是故名_二仮智_一。如_二棟梁椽壁名_一為_二屋_一。但知_二是事_一不知_二実義_一是名_二世智_一。²²

と定義され、『俱舍論』において

一自性故立_二世俗智_一。非_二勝義智_一為_二自性_一故。²³

といわれて、世俗智と勝義智とはその自性において異なり、本質的な差異が認められるということになると、智は智として世間智も出世間智も同じく智でありながら、両者は全く異質な智であると考えられねばならなくなる。智におけるこのような差異は慧においても同様にいわれ、『解脱道論』は次のように両者の性格の異なりを示している。

問、云何二種慧。答、所謂世慧出世慧。於是聖道果相應慧、是出世慧。余是世慧。世慧者、有漏有結有縛是流是厄是蓋是所触是趣是有煩惱。出世慧者、無漏無結無縛無流無厄無蓋無所触無趣無煩惱。^⑦

ここでは無漏の無煩惱である出世慧に対して、有漏の有煩惱である世慧が、まったく対照的に明示されているが、かかる世慧の性格を端的に悪慧^⑧ (ku-prajña) 染汚慧 (klista prajña) として規定するのは『俱舍論』である。

如_レ是悪慧_レ応_レ名_二無明_一。彼非_レ無明_一有_レ是見_レ故。諸染汚慧名_二為_レ悪慧_一。於_レ中有_レ見_レ故非_レ無明_一。若爾非_レ見慧_レ応_レ許_二是無明_一。不_レ爾。無明見相應故。無明若是慧_レ見_レ不_レ相應_一。無_二慧体共相應_一故。^⑨

かくて、智や慧は、特に阿毘達磨において明晰な形に分析され、有漏を対象とする時、有漏智となり、無漏を対象とする時、無漏智となるという解釈^⑩がなされることになる。それは前述のごとく、智は同じく智でありながら、有漏と無漏というまったく相反した性格を示すのは、それらの二面が智の本質であるからではなく、対象とのかかわりにおける必然的な関係と影響によるにすぎないと見られることになるからである。

しかし、この説は次のように誤解されてはならぬであらう。即ち、智が有漏智と無漏智に分かれるのは、対象のいかによるのであって、智そのものの性質によるのではないというかぎり、そこには有漏でも無漏でもない智一般というものがあって、それが有漏か無漏かの対象によって左右され色付けられるという見解を生み出すことである。

有漏でも無漏でもない智一般という考え方は、キリスト教でも佛教でもない宗教一般、真宗でも禅宗でもない佛教一般と同様、概念的には成立しても、事実上どこにも有り得ないはなだ抽象的な観念にすぎない。智として実際に存在するはたらきは、有漏智か無漏智かのどちらかである。しかも、有漏智について見るとすれば、有漏を認識し有

漏になるような智であるとすれば、その智自体も有漏でなければならぬ。有漏智であるからこそ有漏を認識できるはずだからである。

無漏智が有漏を対象としても、その智がどこまでも無漏であるならば、有漏をも無漏として認識し、有漏をかえって主体的に無漏に転換するはたらしきを示すであろう。したがって、無漏智が対象にするのは常に無漏であり、有漏である対象によって有漏智になるとき智は、智それ自体の中に無漏である面を本質的に持っているなければならない。

かくて、有漏智が無漏を対象とすることもあり得ず、無漏智が有漏を対象とすることもあり得ないとすれば、有漏である雑染との関係においては有漏智があり、無漏である真如とのかかわりにおいて無漏智があることになる。そこには、無漏智を生み出す対象が真如として存在しているということである。そして無漏智と真如とは、当然のことながら、二にして一、一にして二の関係において成立している。真如がある時には同時に無漏智があり、無漏智がある時には真如があるのである。真如のみの真如、無漏智のみで存在する無漏智などというものはあり得ない。

真如より般若波羅蜜は別異ではなく、般若波羅蜜も真如より別異ではない。別異ではないこと燈と光明とのごとくである。^⑤

といわれる所以である。

五

以上のように有漏智は有漏でしかなく、無漏智も無漏でしかないということになると、分別についても、虚妄でも真実でもない分別智は存在しないことになり、われわれの日常的境界における分別智は当然有漏であることになるのであるが、そこで改めて、ではなぜ分別智は有漏とされねばならぬかという問題が、導き出されてこなければならぬ。煩惱が有漏であるということは、それが具体的にわれわれを悩ますことから理解できるが、分別が有漏で

あるということは、それが直接苦悩の原因であるとは考えられない面があって、それほど簡単にその問題の本質を理解できるようにはなっていないからである。

先にみたごとく、ものを分けて考えること自体は善でも悪でもないと思われる分別智が、ともすれば虚妄分別の意味として、悪の分別の面が強調されるのは、ものを分けてしか考えられないということ自体の中に虚偽があるという事実の発見がなければならない。

所_レ言不覺義者、謂不_ニ如_レ実知_ニ真如法_一故、不覺心起而有_ニ其念_一。

の語はその意味を明確に表わしていると思われるが、本来一つであるものを一つに見ることのできないことから生ずる過誤とは何であるか。そこにはいかなる矛盾が生ずるのか。それらの問いに答えるために、分別智が本来的に持っている根本的性格への検討が必要となるであろう。

見るものと見られるものとが分離することにおいて具体的にはたらく分別智は、何らかの意味において対象をつき離さなければならぬ宿命を担っている。対象の中に埋没してしまつては、そのものを客観的に知ることができないからである。しかし、対象をつき離すということは、ものの全体をそのままに受け入れていてできることではない。全体としての対象を何らかの形において切り捨て、抽象化する必要がある。切り捨てるためには、冷静にして厳密な操作が要求されるが、その冷徹さはともすれば冷酷といわねばならぬはたらきを免がれることはできない。故にそれはものの全体を、全体として把えることのできない大きな過誤を犯してしまうことになるのである。全体を全体として把えるところには、直接経験としての直観智はあつても、分別智ははたらかない。それ故、もし仮りに分別智をいかに巧みにはたらかせても、決して全体としてのものそれ自体は把えられないといえるだろう。つまり、直接経験によって端的に理解されるものそれ自体は、いかなる言葉、どのような思考によつても、表現し尽せるものではないということである。その現わし得ないものを、知性を媒介とした概念によつて現わそうとするのであるから、そ

ここにはおのずから無理が生じ、事実と反した種々なる矛盾が必然的に生まれてくるのである。

ものを客観的に見ることでできる分別智によって、われわれは対象の性格をさまざまに規定することができ、そこではじめて組織や体系などを正確に掴むことができる。それによってものの法則を理解し、原理を把握することができたから、それを利用して文化を発達せしめ、科学を進展せしめることができたともいえる。しかも、それが物心の両面にわたってわれわれのうえにもたらした予想以上に豊かな生活や便利な環境は、そのようなはたらきをなした分別智に対する盲目的といってもいい信頼感を、ますますわれわれの中に、無意識的なまでの深さにおいて巣くわせたといえよう。しかし、そのような恩恵を与えた分別智は、そのそもその成立の根元において、実は冷酷さを免がれることのできないものであった点を忘却したところから、さまざま矛盾が生じ、己の作り出したものに、己自身が食いつくされねばならぬという根本的矛盾との対決をせまられざるを得ないことになるのである。

冷酷さは、一つであるものを二つに分けてしかみることのできないはたらきが、それ自身として一なるものに対して犯さざるを得ない反逆から生ずる。そして、全体としての一つの世界にそむくとは、自己の生存も、自己以外の一切の他者との密接なかかわりににおいて成り立っているにもかかわらず、分別智によって自己を他者と区別することによって、他者を自己のために利用すべき存在としてしか見ることができなくなり、あるいは自己とかかわりのある他者の痛みをまったく他人事としてしか感じられなくなることを意味する。他者を否定することは、同時に自己を否定することにつながるにもかかわらず、単なる他者としてしか理解できないために、その否定や冷淡な傍観に何らの痛痒をも感じなくなるのである。

すべてを自他の対立においてしかみることのできない世界は、われわれの生の根元としての一如の世界に永久にそむいているのである。一なる世界は単なる客観視によっては理解されないから、分別智は真に一如を知ることではできない。そこでは、一切衆生との間に本来的に生ずるはずの真の連帯も生命の共同感も成立しない。あるとしても単な

る観念としてでしかなく、具体的事実としては、あり得るはずのないものとなるのである。『起信論』が

一者智相、依_二於境界_一心起、分_二別愛与不愛_一故。^⑧

というのは、智が対象をとることによって主客の分離が行われ、しかもその主観が親愛すべきものと嫌悪すべきものの二者に、必ず対象を分けざるを得ないものとしてあることを示している。つまり、一であるものを二に分けるところから、善と悪・美と醜その他、あらゆる分裂が生じてくるのである。そしてその分裂こそが、あらゆる苦悩の根元を形成することになるとすれば、分別こそがもともと大きな虚妄であり、虚偽の根元であるとされるのも、故なしとしない観点であることになるであろう。

しかも、自と他の弁別は、真に客観的になされるのではない。他と区別された自己の正当性をどこまでも主張し、その主張の誤まりが認められる場合にも、なおかつ自己を善とし他を悪とする深い濁りを持った上での客観化しかなされない。すなわち、我をまもり、我が所有を愛しむという深い妄執のうえに立った判断を基礎にしているために当然のことながら諸法の実相があるがままに認めることができないう結果がもたらされるのである。それは、ものを分けて考えることと直接かかわっている問題ではないようであるが、自己と他者を分別したことが、そのような結果を導き出すのであるから、分別すること自体が汚濁であることになる。しかも、その汚濁が、深く人間のあり方そのものを疎外し、その存在の根元的意味を正しく把握できないということになって、分別智・分別事識・世間智という何ら価値的判断を含まない了知が、同時に有漏智として必然的に濁りの中にあるものとなり、漏という醜いあり方が、われわれを悩まし煩らわすものとして、困却すべきもの、束縛を感じざるを得ないものという判定を下されることになるのである。まさしく

言_二意識_一者、即此相統識。依_二諸凡夫取著転深_一、計_二我我所_一、種種妄執、随_レ事攀縁、分_二別六塵_一名_二為_二意識_一。亦

名_二分離識_一、又復説名_二分別事識_一。此識依_二見愛煩惱_一增長義故。^⑨

である。

六

以上の論述によって、分別が有漏であり、主客の分離が迷情であることが明らかになった。智といわれようと、識といわれようと、およそ分別智であり、分離識であるかぎりにおいて、それらは共に自心の造り出した対境に対する好悪・染淨の弁別を免がれることはできない。法蔵が「分別事識細分之位」の説明において

三名_一智相。謂由_二無明迷_三前自心所_レ現之境_レ妄起_レ分_二別染淨_一之相_也。故云_レ智也。^⑤

というとき、そこに見出されているものは、智も識もそれ自体において必然的に犯さざるを得ない迷妄としてのたらしきであろう。

一如としての具体的事実を知らなければ、分別しか頼るものがない。何かを頼ることなしに、一瞬も生き得ないわれわれのあり方を考えれば、分別に対する執著がどれほど奥深いものであるか、想像に絶するものがあるといわねばならぬ。

しかもその執著は、先にみたごとく自己に対する深い妄執を基盤として生ずるものであった。元曉の『起信論疏』における次の語は、その間の消息を端的に物語っている。

初言_二智相_一者是第七識籠中之始。始有_二慧數_一分_二別我塵_一故名_二智相_一。如_二夫人經言_一。於_二此六識及心法智_一此七法利那不_レ住。此言_二心法智_一者慧數之謂也。若在_二善道_一分_二別可愛法_一計_二我我所_一、在_二惡道_一時分_二別不愛法_一計_二我我所_一。故言_二依於境界心起分別愛與不愛故_一也。具而言之、緣_二於本識_一計_二以為_レ我、緣_二所現境_一計_二為_レ我所_一。^⑥

以上のごとき我我所に対する根深い愛執が、他の存在と切り離された個人性への埋没を生み出すのである。われわれは現実的には個人としてしか存在していない。その意味では、個があってこそ、全体が問題になるといえる。しか

し、さればといって、本質的に個とかかわっている全体を無視して、なお個があり得ると考えるのは単なる幻想にすぎない。個と全とは二にして一、一にして二という縁起としてのみ成立するのであるから、個だけの個などというものは、事実としてはどこにも存在し得ないであろう。したがって、あるとすれば、言葉により、概念による分別のうへだけのことである。その分別が、みずからの生命の成り立つ基盤そのものを、他者とみることにより、それを否定しても自己の存在に何の關係もないと錯覚するに到るのである。

しかし、以上のような分別智の絶対的虚妄性にもかかわらず、時として『華嚴經』が分別知を肯定して

一切法無生 亦復無有滅 若能如是解 斯人觀如来
諸法無生故 当知無所有 如是分別知 此人達深義^⑤

と述べるのは、現実の汚濁にまみれ、その中に埋没しつつありながら、しかもなお、自らが有漏であることに對する痛烈な痛みもまたわれわれの内に存在することを知らずにはなかるうか。ここにいる痛烈さは、痛みであるといつても、事実上は「微覺」としてはなほだ微かではない。しかし、それにもかかわらず、生命の基盤である全体を否定することは、己が生命の成立自体をも危くするということ、個としての生命も、全体としての生命を離れては瞬時にも成立し得ないということ、つまり「一即一切、一切即一」としてある諸法の実相が、そのまま不生不滅なる一如として現存することをさながらに知ることのできるはたらきであるともいえよう。かかる根元的知力としてのはたらきこそ、全体としての生命から、個の現実のうへに与えられた、生命の自覺としての智慧であるといつてもよいのではないか。

識が、分別事識として徹底的に否定されつつ、しかもなお阿梨耶識として、不覺を本覺へ転ずる始覺のはたらきをもなすといわれる場合には、智も識も共に単に對象を捉えることを超えて、自己自身の本質を知り、ひいては全世界の根元的意味をも知ることを、その本来の役目として示すものであろう。

単に対象の中に埋没してしまつては、そこに事実があるというだけで、あるいは、あるということさえ主張することができなくなつて、事実の真相は何ら明らかにならない。しかし、だからといって、事実からまったく離れて、単に客観的にみるというだけでは、無責任な批判や冷淡な非難をもたらす第三者的評言を生み出すとしても、生命のこよつた創造的智見など出るべくもないだろう。いかに優れた知性でも、ものごとを外から眺めただけでは、そのものの本質を理解できるようにできていないからである。したがつて、ものの中に入りつつ、しかもその埋没の危険性を常に打破するものとして、直ちに外に立つことのできる知性、外に立ちつつ、それと同時に対象の中に入って、苦惱を共にすることのできるようなはたらき、入と出とを同時に相互的に成立せしめる真に覚めたる意識、鋭くしてしかも慈愛に満ちた智力こそが、無漏の智慧・本覚として、具体的にわれわれの現実のうえに明らかにならねばならないのである。

それは現実の汚濁にまみれつつ、単にその現実を他者として冷笑することなく、真に汚濁こそ自己の本質として痛み批判するものである。その深い痛みこそが、汚濁を単に汚濁として正当化することなく、そのよつて来たる深い根元を見透す眼によつて、有漏の雑染たる不覚を否定媒介として、自身をさながらに顕現するのであろう。その顕現の具体相が、常に汚濁の中に埋没し、その汚濁に身も心も腐敗させつつあるものを根元から目覚ましめんとのはたらきとなるといえるのではないか。大いなる愛の心としてあるこの智慧の相こそ、真にあらゆる華々で敷衍さるに価するものとなるのであろう。

そして、かかる智慧に対してこそ如来の説法も可能であり、かかる智慧に依つてこそ、われわれが、現実の雑染の中から佛説にかかわることもできるのである。

四世俗智、謂世間慧。由依此故、如来為諸衆生、隨其意解、隨其隨眠、宣說妙法。^⑧
だからである。

註① 佛を形容するといわれる大方廣の意味については探玄記卷第一（大正35・一二一・a～b）に詳細な注釈がある。

② 周知のごとくこの論は、著者・訳者その他についていろいろ問題の多い書であるが、今は内容に重点をおいてみるため、それらについては関説しない。

③ 大乘起信論（大正32・五七五・c）

④ 同前（大正32・五七六・a）

⑤ 拙著「華嚴教学序説——真如と真理の研究——」九七頁参照。

⑥ 大乘起信論（大正32・五七六・b）

⑦ 同前

⑧ 同前

⑨ 大乘起信論義記卷中本（大正44・二五六・c）

⑩ 大乘起信論義記別記（大正44・二九二・c）三・a）

⑪ 大乘起信論（大正32・五七六・b）

⑫ 華嚴經卷第二十三、十地品（大正9・五四三・b）

⑬ 楞伽阿跋多羅寶經卷第三（大正16・五〇一・a）「得相是識不得相是智」

⑭ 探玄記卷第十（大正35・二九二・c）

⑮ 大智度論卷第九（大正25・一二五・a～b）

⑯ 華嚴經卷第五、如來光明覺品（大正9・四二六・c）

⑰ 同前卷第十、夜摩天宮菩薩說偈品（大正9・四六四・b）

⑱ 同前（大正9・四六四・c）

⑲ 撰大乘論積卷第十二、真諦訳（大正31・二四三・b）「云何説為無分別智。論曰、非智非非智。釈曰、云何説非智。

於加行及後得智中不生故言非智。若爾云何不成就非智、或此義亦不成就。何以故。非智或從不正思惟一生、能起欲等流。此從無分別加行智一生能生無分別後得智故説非非智。復次由此智於分別中不生故説非智。由此智不於余

她「生」但於分別法如中「生説「非非智」の主意。

- ⑳ 探玄記卷第六（大正35・二一四・b）
- ㉑ 佛教学辞典、三九〇頁
- ㉒ 同前、三二一頁
- ㉓ 同前、三八頁
- ㉔ 俱舍論卷第二十六（大正29・一三四・c）
- ㉕ 大智度論卷第二十三（大正25・二三三・c）
- ㉖ 俱舍論卷第二十六（大正29・一三五・b）
- ㉗ 解脫道論卷第九（大正32・四四五・a）
- ㉘ Abhidharma-Koshaḥāya of Vasubandhu p. 141. l. 10' 山口益・舟橋一哉共著「俱舍論の原典解明世間品」二四〇～二四二頁参照。
- ㉙ 俱舍論卷第十（大正29・五一・c）
- ㉚ 佐々木現順著「阿毘達磨思想研究」二九二頁、同『智慧の概念』（大谷大学研究年報、第六集、一九〇頁）参照。
- ㉛ 円集要義論、山口益著「空の世界」三五頁より引用。
- ㉜ 大乘起信論（大正32・五七七・a）
- ㉝ 同前
- ㉞ 同前（大正32・五七七・b）
- ㉟ 大乘起信論義記卷中本（大正44・二五七・b）
- ㊱ 起信論疏卷上（大正44・二二二・c）
- ㊲ 華嚴經卷第十、夜摩天宮菩薩說偈品（大正9・四六四・b）
- ㊳ 顯揚聖教論卷第二（大正31・四八九・c）